

La démocratie à la fin du XX^e siècle : triomphante mais inquiète

Gilles Labelle

Volume 16, numéro 3, 1997

La démocratie inachevée

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/040083ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/040083ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (imprimé)

1703-8480 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Labelle, G. (1997). La démocratie à la fin du XX^e siècle : triomphante mais inquiète. *Politique et Sociétés*, 16(3), 67–88. <https://doi.org/10.7202/040083ar>

Résumé de l'article

On peut dire qu'en cette fin de siècle, la démocratie paraît à la fois triomphante et inquiète. Triomphante parce qu'elle rallie, certes, la majorité des voix en sa faveur dans l'opinion; d'aucuns (Fukuyama par exemple) estiment même qu'elle marque la « fin de l'histoire ». Mais inquiète également, car son sens fait l'objet de discussions passionnées. On identifie ici, dans la littérature récente relevant de la philosophie politique, trois conceptions différentes et opposées de la démocratie. Par ailleurs, dans un deuxième temps, on cherche à montrer que le phénomène dit de la mondialisation n'est pas sans poser de sérieux problèmes à l'idéal et à la pratique démocratiques.

LA DÉMOCRATIE À LA FIN DU XX^e SIÈCLE : TRIOMPHANTE MAIS INQUIÈTE*

Gilles Labelle
Université d'Ottawa

INTRODUCTION

La démocratie est-elle l'« énigme » enfin « résolue de toutes les constitutions¹ » ? Constitue-t-elle, à ce titre, une sorte d'« horizon indépassable »² de notre temps ? C'est ce que laissait entendre, il y a quelques années, Francis Fukuyama dans un article et un ouvrage qui ont eu un retentissement dont on se souvient³. Mais cela signifie-t-il pour autant qu'il ne reste plus qu'à célébrer les démocraties solidement établies et à souhaiter que parviennent à la stabilité celles qui balbutient encore ou demeurent à l'état de projet ? Répondre de façon positive à cette question ne supposerait-il pas un lien unissant les sciences sociales et la philosophie politique avec ce qui paraît constituer la « doxa » dominante de notre monde en cette fin de siècle ? Lien qui devrait d'autant plus étonner que ce qui définit, en principe du moins, ces « disciplines » est précisément leur volonté de se distancier du sens commun et de l'opinion.

Je me propose de montrer dans cet article qu'à l'heure de son triomphe présumé, la démocratie demeure un objet soumis à l'interrogation et à une critique parfois radicale. Pour ce faire, je procéderai à un examen des débats qui ont cours dans la littérature contemporaine relevant de la philosophie politique, définie au sens large comme une réflexion admettant le bien-fondé des recherches

* Je voudrais remercier les évaluateurs anonymes de la Revue pour leurs commentaires.

1. Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Éd. sociales, 1975, p. 68. Le propos est cité et commenté par Miguel Abensour, dans *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 64 et 67.
2. C'est, rappelons-le, à propos du marxisme que Jean-Paul Sartre, dans la *Critique de la raison dialectique* (Paris, Gallimard, 1985 [1960], p. 21), utilisait cette expression.
3. « La fin de l'histoire », *Commentaire*, vol. 12, n° 47, 1989, p. 457-469 ; *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion, 1992.

portant sur la normativité⁴. Il me semble qu'on peut repérer dans ces écrits deux axes d'analyse principalement. D'abord, la démocratie a beau rallier la quasi-totalité des voix qui se font entendre dans l'opinion, il n'en demeure pas moins, assez paradoxalement, que son *sens* est l'objet de discussions qui révèlent des positions très divergentes. En particulier, il me semble exister des positions opposées (j'en identifie trois) sur la question du rôle joué par le *conflit* dans le régime démocratique. Ensuite, quel que soit le sens qu'on lui prête, il me semble que les philosophes politiques qui centrent leur réflexion sur la démocratie admettent de plus en plus qu'il est difficile de la conjuguer avec le phénomène de la «mondialisation», qui force à poser la question du rapport que la démocratie entretient avec le territoire⁵.

QU'EST-CE QUE LA DÉMOCRATIE ? LA QUESTION DU CONFLIT

Étymologiquement, la démocratie est le pouvoir (kratos) du peuple (dêmos). Pour certains, quitte à la nuancer, cette étymologie a valeur de définition. C'est le lieu d'où s'énonce ce qu'on pourrait appeler la critique «réformiste» de la démocratie. Selon cette critique,

4. Pour Leo Strauss (dans *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, p. 16), la philosophie politique a pour objet la recherche de la «vie bonne, ou de la bonne société», c'est-à-dire des normes qui doivent guider le vivre-ensemble.

J'ai pris en compte des écrits qui, même s'ils ne se présentent pas comme relevant formellement de la philosophie politique, posent explicitement la question de la normativité (c'est le cas, par exemple, des écrits de Michel Freitag). J'ai, non seulement pour des raisons d'espace mais également parce qu'ils me semblaient nécessiter un traitement à part, choisi d'exclure des écrits qui quoique se situant sur le terrain de la philosophie politique et traitant de questions qui ont une incidence directe sur la démocratie, ne font pas de celle-ci leur objet d'étude principal (c'est le cas, par exemple, des écrits de John Rawls ou de Charles Taylor sur le droit, le pluralisme, etc.). Enfin, j'ai exclu de la littérature examinée les écrits relevant de la science politique à proprement parler et qui ne posent pas la question de la normativité.

Enfin, je précise que j'entends «littérature contemporaine» dans un sens très large. Par exemple, j'inclus les écrits de Leo Strauss, mort en 1973 et dont la pensée peut difficilement être abordée sans faire référence à l'œuvre de Platon, lesquels font l'objet depuis au moins une dizaine d'années d'un renouveau d'intérêt important, comme en témoignent les publications le concernant, tant en France (voir par exemple : *La pensée de Leo Strauss*, numéro 23 des *Cahiers de philosophie politique et juridique*, 1993) que dans les pays anglo-saxons (voir par exemple : Laurence Lampert, *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1996).

5. On notera la disproportion entre les deux parties. C'est que les débats sur la mondialisation sont, évidemment, bien plus récents que ceux qui concernent le sens de la démocratie.

Résumé. On peut dire qu'en cette fin de siècle, la démocratie paraît à la fois triomphante et inquiète. Triomphante parce qu'elle rallie, certes, la majorité des voix en sa faveur dans l'opinion; d'aucuns (Fukuyama par exemple) estiment même qu'elle marque la «fin de l'histoire». Mais inquiète également, car son sens fait l'objet de discussions passionnées. On identifie ici, dans la littérature récente relevant de la philosophie politique, trois conceptions différentes et opposées de la démocratie. Par ailleurs, dans un deuxième temps, on cherche à montrer que le phénomène dit de la mondialisation n'est pas sans poser de sérieux problèmes à l'idéal et à la pratique démocratiques.

Abstract. Democracy appears at the end of this century triumphant and and at the same time worried about itself. For some (Fukuyama), the triumph of democracy indicates that we are at «the end of history». But democracy seems also worried about itself as shown by the passionate debates concerning its meaning. We identify, in recent literature on the subject in the field of political philosophy, three different and conflicting conceptions of democracy. We also try to show that the phenomenon called globalization is considered by some as a serious threat to the ideal and practice of democracy.

la démocratie *est* et *n'est pas*, le «pouvoir exercé par et pour le peuple» étant, en quelque sorte, annoncé dans le concept de démocratie, mais point encore réalisé pratiquement⁶.

La critique d'inspiration marxiste portant sur la démocratie est peut-être la mieux connue parmi celles qui examinent la démocratie telle qu'elle *est*, dans ce cas une société déchirée par la division sociale et fondée sur la domination, afin de déterminer ce qu'elle *devrait être*, c'est-à-dire une société qui aurait dépassé ces phénomènes. On pourrait croire légitime de rappeler très succinctement le sens de cette critique, tant elle paraît encore présente aux esprits⁷. La

6. Joseph Schumpeter lui-même, dont le «modèle» de démocratie domine encore aujourd'hui nos sociétés selon C.B. MacPherson (*Principes et limites de la démocratie libérale*, Montréal et Paris, Boréal et La Découverte, 1985, p. 99 et suiv.), supposait que l'incapacité des citoyens à adopter un comportement rationnel, c'est-à-dire à déterminer par eux-mêmes où se trouvent leurs intérêts véritables, réduit la démocratie à l'exercice du pouvoir par des «élites» dont la puissance repose sur la capacité à séduire les citoyens, voire à «acheter» leurs voix (voir : *Capitalisme, socialisme et démocratie*, Paris, Payot, 1974 [1942], p. 343, 367). Ce qui constituait une révision fondamentale de la thèse des utilitaristes anglais qui furent parmi les premiers à justifier philosophiquement le suffrage universel et qui déduisaient de la capacité de chacun à déterminer rationnellement ce qui servait au mieux son ego, la possibilité et la nécessité pour tous de procéder à l'élection des représentants (voir : MacPherson, *Principes et limites de la démocratie libérale*, p. 43-46, 47).

7. On oublie parfois un peu vite que les travaux des auteurs contemporains les plus importants qui font explicitement porter leurs réflexions sur la démocratie – Lefort ou Gauchet par exemple – s'ils ne sont pas tout à fait récents (dès 1965, Claude

démocratie, comme tout autre régime politique et tout autre phénomène social ou politique, a fondamentalement un caractère de classe. Elle est, autrement dit, le produit d'une lutte de classes et, consacrant des rapports fondés sur la domination, elle appelle son dépassement dans une société sans division sociale. Dans sa version antique la démocratie apparaît indissociable des rapports entre maîtres et esclaves, de même qu'entre grands et petits propriétaires paysans; dans sa version moderne, elle est étroitement liée à la montée de la classe bourgeoise et aux conflits qui opposent celle-ci tantôt à l'aristocratie, tantôt à la classe ouvrière (ce qui n'empêche pas certains auteurs de distinguer différents modèles de démocratie⁸). À cette démocratie de classe, le marxisme oppose la «dictature du prolétariat», en somme la substitution de «droits réels» aux droits purement «formels» de la «démocratie bourgeoise». Ces formules-chocs, qu'on trouve chez Marx lui-même ou chez ses «successeurs», indiquent bien la volonté de favoriser l'éclosion du communisme, c'est-à-dire d'une communauté au-delà de la division⁹.

Lefort proposait une «sociologie de la démocratie»; voir : *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Gallimard, 1979, p. 323-348), sont du moins discutés sérieusement depuis environ une vingtaine d'années, soit depuis la mise en cause du marxisme.

8. Ainsi, dans *Principes et limites de la démocratie libérale*, MacPherson distingue et présente successivement les modèles de «démocratie de protection», d'«épanouissement» et d'«équilibre».
9. En ce sens, Marx ne reconnaît la division sociale que pour penser son dépassement, comme l'indique Marcel Gauchet dans «L'expérience totalitaire et la pensée de la politique», *Esprit*, juillet-août 1976, p. 4-8.

Ceci, par ailleurs, ne devrait pas faire oublier, d'une part, la richesse et la complexité de l'approche du politique dans les textes de Marx datant de 1842 à 1844 où sont posées, comme le rappelle avec force Miguel Abensour, les questions de l'autonomie du politique à l'égard du théologique et de la «vraie démocratie», irréductible à toute panacée du genre «dictature du prolétariat» et devant plutôt être appréhendée à la lumière d'une conception du «demos» comme multitude et polymorphisme (*La démocratie contre l'État*, p. 50). Pas plus que cela ne devrait, d'autre part, occulter les débats sur la démocratie qui ont suivi, par exemple, la révolution soviétique: voir Rosa Luxemburg, «La révolution russe», dans *Œuvres II (Écrits politiques 1917-1918)*, Paris, Maspero, 1969, p. 75 et suiv., ou encore Max Adler, *Démocratie et conseils ouvriers*, Paris, Maspero, 1967. En somme, si la critique de la critique marxiste de la démocratie s'est fait fort de montrer le non-sens, voire le danger d'un concept comme celui de la «dictature du prolétariat» et ce que celle-ci vise ultimement, soit la communauté transparente à elle-même, elle ne saurait se contenter de balayer du revers de la main les débats auxquels le marxisme a pu participer, surtout à l'heure de la mondialisation où, peut-être pour la première fois de façon aussi nette, le monde paraît se présenter tel «une immense accumulation de marchandises» (Karl Marx, *Le capital*, Livre I, section I – Paris, Garnier-Flammarion, 1969, p. 41).

Si l'on s'intéresse au marxisme ici, c'est qu'il faut constater que la critique dite «républicaine» de la démocratie¹⁰ (qui a bien meilleure presse), en reprend plusieurs éléments – ce qui n'est pas étonnant si l'on songe à l'importance qu'a eue l'analyse de la Révolution française dans l'élaboration de la pensée de Marx. Certes, alors que le marxisme suppose qu'une classe, le prolétariat, doit jouer un rôle privilégié dans l'avènement de la vraie démocratie, les républicains insistent plutôt sur une catégorie plus large – celle du «peuple» –, pour ne pas dire parfois, comme l'a relevé Lefort par exemple, qu'ils tombent dans une véritable «mystique» du peuple¹¹. De même, alors que les marxistes mettent en évidence le caractère de classe de toute politique, les républicains définissent comme le «bien commun» l'«objet» de ce «sujet» qu'est le peuple¹². Cependant, au-delà de ces différences, absolument indéniables, il faut relever l'affinité que peut avoir avec la conception marxiste une définition de la démocratie qui ramène celle-ci, lorsqu'elle n'est pas animée par les vertus et l'esprit républicains, au simple décompte des intérêts égoïstes, mesquins, afin de déterminer quelles «volontés particulières», pour parler comme Rousseau¹³, constituent, provisoirement, une majorité. De telle sorte qu'ici également paraissent s'opposer les dimensions «réelle» et «formelle» de la démocratie, cette fois sous la figure, d'un côté, du «vrai peuple», républicain et «un», et, de l'autre, du peuple simplement empirique, qui n'a de peuple que le nom, puisqu'il est la somme des égoïsmes ou des intérêts individuels¹⁴. Comme dans le cas du marxisme, la démocratie «vraie» est donc à venir, cette démocratie «républicanisée» étant par ailleurs pour certains le garant d'une «démocratisation de la république», cette dernière ayant exigé de la part du citoyen tant de «vertu politique» que peu de catégories de la population ont pu prétendre au titre, au moins à l'origine¹⁵. Certes, à l'heure du déclin

10. Par exemple : Régis Debray, dans *Éloges des idéaux perdus*, Paris, Gallimard, 1992, p. 15-54. Plus globalement, sur le républicanisme, voir : Nicolas Tenzer, *La république*, Paris, Presses universitaires de France, 1993; également, la très bonne synthèse de Guy Laforest, «Démocratie et libéralisme: pour une approche historico-théorique», *Revue québécoise de science politique*, n° 13, printemps 1988, p. 87-109.

11. Voir les passages des *Essais sur le politique* (Paris, Seuil, 1986, p. 278 et suiv.) à propos de Michelet.

12. Voir Blandine Kriegel, *Propos sur la démocratie. Essai sur un idéal politique. Les chemins de l'État* (tome 3), Paris, Descartes & Cie, 1994, p. 18.

13. *Du contrat social*, Livre II, ch. III (Paris, Garnier-Flammarion, 1966, p. 66-67).

14. Aussi Hannah Arendt oppose-t-elle la république, qui se confond avec le corps politique, fondé sur l'institution d'un espace où peuvent «s'apparaître» les uns aux autres les égaux que sont les citoyens, à la démocratie, simple équilibre ou articulation entre des intérêts. Voir : *On Revolution*, New York, The Viking Press, 1965, p. 272-273.

15. Kriegel, *Propos sur la démocratie*, p. 24 et suiv.

des passions politiques et d'un repli sur l'individualité tel que certains ont pu parler de l'avènement du « narcissisme » ou de l'« ère du vide¹⁶ », la critique républicaine de la démocratie exerce une séduction certaine. Toute la question, au-delà de celle concernant son rapport au pluralisme culturel, est de savoir à quel point, comme le relevait Tocqueville, la « vertu à l'ancienne », qui participe toujours d'une forme quelconque d'ascétisme¹⁷, a quelque chance de s'incarner dans la pratique de sociétés où il est difficile de concevoir un recul en deçà d'une certaine consécration de l'indépendance de l'individualité et de son droit à définir ce qu'elle tient pour le bien.

Dans un commentaire portant sur les grèves de novembre-décembre 1995 en France, Claude Lefort, sans les placer sur le même pied, mettait en rapport ce qu'il appelait « populisme de gauche » et « populisme de droite¹⁸ ». Par le premier terme, il désignait les critiques républicains de la démocratie, pressés, au moment des grèves, d'en appeler au « peuple » pour défendre le « service public » contre les intérêts marchands, partisans du néo-libéralisme et de la mondialisation des marchés. Certes, la formule a pu paraître choquante, le « populisme de droite » étant identifié au Front national de Jean-Marie Le Pen¹⁹. Cependant, le propos de Lefort a au moins le mérite de proposer à la réflexion un phénomène que semblent négliger ceux qui réfléchissent sur l'état actuel de la démocratie. Alors qu'historiquement, l'appel démocratique au peuple républicain contre les intérêts égoïstes, mesquins, a été le fait de la gauche²⁰, de plus en plus, des formations politiques de droite, voire d'extrême-droite, en appellent à la mobilisation populaire contre la mondialisation, la bureaucratie, etc. – revendiquant même l'institutionnalisation de formes de démocratie « directe », tels le droit d'entreprendre une procédure référendaire²¹, le « rappel » des représentants, quand ce n'est pas le vote « électronique ». On n'a qu'à penser, dans le cas du Canada, au Parti Réformiste, ou encore au défunt COR (*Confederation of Regions Party*), au Nouveau-

16. Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983; voir également : Marcel Gauchet, « Le mal démocratique », *Esprit*, octobre 1993, p. 77.

17. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, II, 3^e partie, ch. XVIII (Paris, Robert Laffont, 1986, p. 585 et suiv.).

18. Claude Lefort, « La fin des dogmes », *Esprit*, janvier-février 1996, p. 196-200.

19. Le Pen a aussi enfourché, on le sait, le cheval de la lutte contre la mondialisation, au nom de la préservation de la « tradition nationale ».

20. Selon Alain Noël (« Vers un nouvel État-providence? Enjeux démocratiques », *Politique et Sociétés*, n° 30, automne 1996, p. 17), c'est même la référence à la démocratie qui définirait la gauche.

21. La procédure référendaire pour l'adoption des lois constituait un des éléments les plus « avant-gardistes » de la Constitution française de 1793, jamais appliquée on le sait. Voir « La Constitution de 1793 », art. 56-60, dans Jacques Godechot (prés.), *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Paris, Garnier-Flammarion, 1970, p. 87.

Brunswick. Il y a là une manifestation d'une sorte de critique «populiste» de la démocratie, qui montre bien à quel point la notion de «peuple», dont usent à satiété les critiques républicains, peut être chargée de connotations différentes (notamment suivant la manière dont on définit la figure du citoyen²²). Force est de reconnaître, et l'ambiguïté du républicanisme est aussi visible ici, que la gauche est bien loin d'avoir le monopole de l'appel au «vrai» peuple contre les «gros» ou les «riches»²³.

Mais ce ne sont pas toutes les théories qui tiennent pour avérée l'équivalence entre l'étymologie et le sens de la démocratie. Alors que la modernité démocratique s'est d'abord représentée comme fondée sur la capacité du peuple citoyen à s'auto-déterminer, cette représentation semble depuis peu céder la place à une autre, suivant laquelle la démocratie signifie d'abord *conflit*, voire *division sociale*, lesquels doivent être considérés indépasseables.

Ainsi, pour Claude Lefort et pour Marcel Gauchet, la démocratie peut être appréhendée comme une «forme de société²⁴» où le pouvoir est posé comme un «lieu vide²⁵». Non dans le sens où personne n'exerce le pouvoir en démocratie. Lefort veut plutôt dire que, contrairement aux formes de sociétés prédémocratiques, le pouvoir en démocratie ne peut plus se rapporter à un «principe générateur²⁶» du réel, incarné par les «Grands Ancêtres», les dieux, Dieu, etc.²⁷. En

22. Par exemple, dans le cas canadien, en en faisant essentiellement un «contribuable» qui doit veiller directement sur la façon dont ses impôts et taxes sont dépensés.

23. «Je suis le peuple des pieds à la tête» écrivait l'antisémite Édouard Drumont (cité par Georges Bernanos, *La grande peur des bien pensants*, Paris, Le Livre de poche, 1969 (1931), p. 179).

Zeev Sternhell (*La droite révolutionnaire. 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*, Paris, Seuil, 1978) avait déjà montré, dans un ouvrage par ailleurs très controversé et discuté, l'ambiguïté de la référence au «peuple» dans le discours politique.

24. Par là il faut entendre ce que la philosophie politique classique nommait «régime» ou «constitution» (voir Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986 (1954), p. 128-129), c'est-à-dire non seulement les institutions proprement politiques (Parlement, etc.) mais également les mœurs, les traditions, les coutumes et le «type de personnalité».

25. Claude Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1981, p. 92, 121; également: *Essais sur le politique*, p. 27.

26. Lefort, *L'invention démocratique*, p. 118.

27. Ce que met bien en lumière Hughes Poltiet dans son récent Claude Lefort. *La découverte du politique*, Paris, Michalon, 1997, p. 77 et suiv.

Pour Gauchet également, le pouvoir en démocratie est inoccupable ou «inappropriable» (*Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985, p. 269, 272). Mais l'explicitation diffère quelque peu de celle que l'on trouve chez Lefort, en ceci que selon Gauchet, quoique l'on soit sorti dans la modernité de l'«âge de la religion», au moins un élément du «dépli des virtualités chrétiennes» s'est conservé, c'est-à-dire l'imputrescibilité et, partant, la transcendance des entités impersonnelles que sont la communauté, par exemple la nation, eu égard

d'autres termes, le pouvoir ne peut plus modeler l'espace social en fonction de sa connaissance présumée de la Loi²⁸ et de son ancrage en elle. Aussi y a-t-il brisure du dispositif rendant les détenteurs du pouvoir indissociables de celui-ci, l'«incarnant» en fonction d'un commandement qui relève de la Loi elle-même²⁹. Dès lors, le pouvoir, s'il pointe toujours en direction d'un «dehors» à l'espace social – ce en quoi on peut dire que la démocratie ne rompt pas entièrement avec la «division originaire», constitutive de toute forme de société³⁰ –, s'il cherche toujours, autrement dit, à énoncer la Loi³¹, paraît impuissant à le faire et semble toujours attaché au particulier au moment même où il prétend énoncer l'universel³². Par là, le pouvoir en société démocratique, soumis aux contraintes d'un renouvellement périodique, puisque que nul ne peut plus prétendre s'installer *de droit* dans le lieu qu'il définit, induit la légitimation de la *division sociale*, du *conflit*: nul n'étant détenteur de la Loi, tous peuvent donc légitimement chercher à l'énoncer. L'espace social devient espace symbolique³³, espace de débats et donc de normativité³⁴ autour de cette «présence-absence» qu'est la Loi : «[o]uvert en son être à sa fondation présente-absente», le social se présente alors comme une «donation et institution continuée de lui-même³⁵». Contrairement à ce que l'étymologie indique, la démocratie n'est donc pas l'exercice du pouvoir «par et pour le peuple»; si le lieu du pouvoir est, en principe du moins, occupé par des représentants du peuple, ce dernier renvoie à une

aux personnes mortelles; de telle sorte que le «lieu du pouvoir» en démocratie «n'est humainement vide que parce qu'il est transcendalement occupé, non plus par des dieux d'ailleurs, mais par des invisibles terrestres surgis de la durabilité du corps social» (*Ibid.*, p. 270).

28. Qu'il faut entendre ici au sens de ce qui fait «lien social» – et non au sens des lois positives (Claude Lefort et Marcel Gauchet, «Sur la démocratie: le politique et l'institution du social», *Textures*, 2-3, 1971, p. 27 note 16, en particulier).

29. Lefort, *L'invention démocratique*, p. 149.

30. Lefort et Gauchet, «Sur la démocratie...», p. 11 et suiv.

31. La société démocratique «demeure en quête de son fondement», elle «n'abolit pas la dimension de l'autre, mais sa figure» (Lefort, *Essais sur le politique*, p. 270).

32. Lefort et Gauchet, «Sur la démocratie...», p. 16; également: Gauchet, «L'expérience totalitaire et la pensée de la politique», p. 22.

33. Pour Lefort et Gauchet, le «symbolique» se pense comme institution d'un discours à l'écart ou à distance du «Réel», lequel doit être entendu au sens de Jacques Lacan, c'est-à-dire comme un indicible, qui est la Loi («Sur la démocratie...», p. 20).

34. D'où l'importance de l'espace de droit en démocratie, sur lequel insiste Lefort. Voir : *L'invention démocratique*, p. 45 et suiv.

À propos de Lefort et du droit, voir l'article de Dominique Leydet, «Phénoménologie du politique, normativité et droits de l'homme», *Revue canadienne de science politique*, vol. XXVI, n° 2, 1993, p. 343- 358.

35. Lefort et Gauchet, «Sur la démocratie...», p. 13.

entité en fait divisée, qui ne saurait être considérée comme une communauté «une»³⁶. En d'autres mots, même ce référent central de la démocratie qu'est le «peuple» se trouve en quelque sorte «désubstantialisé» – ce qui indique la nouveauté absolue, suivant Lefort, de cette forme de société³⁷, c'est-à-dire le fait qu'elle œuvre tantôt ouvertement, tantôt subrepticement, de par sa logique propre, à la «dissolution des repères de certitude»³⁸.

Précisément parce que cette forme de société est la première à ne plus pouvoir prétendre disposer d'une connaissance d'elle-même³⁹, la démocratie paraît indissociable d'un profond *désir*, qui peut parfois prendre des formes aberrantes, d'une *restauration* des repères de certitude. Qui dit démocratie dit, notamment, «idéologies»⁴⁰ – effort sans cesse repris et à reprendre pour dire le sens, pour ramener l'ordre dans un espace où plus rien, en principe, n'est tabou, où toutes les normes, qu'elles concernent la morale, l'esthétique, la pédagogie, etc., peuvent être discutées sans qu'on puisse adopter, pour reprendre une expression de Merleau-Ponty, une «position de survol»⁴¹ afin d'opérer le partage définitif du vrai et du faux, du juste et de l'injuste, du beau et du laid, etc.⁴². Le totalitarisme, c'est-à-dire l'installation de l'idéologie au lieu du pouvoir, ne doit donc pas être compris comme étant issu d'une extériorité à l'espace démocratique⁴³; en même temps

36. Le prix de cette dissolution de l'«Un» a longtemps été la mise en scène d'un «Autre», d'un «barbare», par exemple le prolétariat au XIX^e siècle (voir : Marc Richir, «L'aporie révolutionnaire», *Esprit*, 9, septembre 1976, p. 181-182; également: Jacques Mascotto et Pierre-Yves Soucy, *Démocratie et nation. Néonationalisme, crise et formes du pouvoir*, Montréal, Éditions coopératives Albert Saint-Martin, 1980, p. 46). Suivant Marie-Blanche Tahon («Penser "femme" et philosophie politique», *Carrefour*, numéro sur *Philosophie politique et démocratie*, 18, 1, 1996, p. 53-69), ce que désigne le vocable «femmes» a pu jouer ce rôle ensuite. Peut-être l'individualité pure et simple, entendue comme différence de l'un avec l'autre, joue-t-elle ce rôle maintenant.

37. La démocratie antique, suivant Lefort, au contraire, maintient l'idée d'une identité de la communauté et d'un ordre cosmique dans lequel elle est inscrite (*Essais sur le politique*, p. 265-266).

38. *Ibid.*, p. 29.

39. Loi, pouvoir et savoir se trouvent dissociés en démocratie, écrit Lefort (*L'invention démocratique*, p. 152).

40. Claude Lefort, *Les formes de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1978, p. 278 et suiv.; également: Lefort et Gauchet, «Sur la démocratie...», p. 33 et suiv.

Gauchet a pris plus tard ses distances à l'égard de cette idée que la démocratie et les idéologies sont indissociables dans *Le désenchantement du monde*, p. 253-258.

41. Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 59.

42. C'est pourquoi, au-delà de tout ce qui les sépare, il ne s'agit pas de penser Lefort contre Foucault, bien au contraire (voir : Gauchet, *Le désenchantement du monde*, p. 288).

43. Voir : Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965.

qu'il en constitue l'inversion, le totalitarisme prétend *réaliser* la démocratie – dire, enfin et une fois pour toutes, ce qu'est le peuple, la communauté, la Loi. Les régimes totalitaires, en d'autres mots, prétendent combler le désir d'une restauration des repères de certitude⁴⁴. Tocqueville avait déjà donné cet avertissement : la démocratie, si elle dissout les hiérarchies propres à la société aristocratique, restitue constamment la tentation du despotisme, d'autant plus pernicieux qu'il se présente sous des aspects inédits⁴⁵. En définitive, il y a donc lieu de parler d'une « chair⁴⁶ » de la démocratie, en ce sens que cette forme de société se livre tel un être ou espace sensible où tout se révèle doté d'une « épaisseur⁴⁷ », de « tréfonds » où peut être rien moins qu'inversé le sens des phénomènes tel qu'il se livre en surface.

Lieu d'un conflit, d'une division – ou encore, plus précisément, d'une « mésentente » : ainsi apparaît également l'espace politique et démocratique à Jacques Rancière, dont la problématique diffère pourtant de celle qui a été exposée ci-dessus⁴⁸. Platon a été le premier à révéler avec autant de clarté la tension constitutive de la démocratie – tension qu'il s'acharne par ailleurs aussitôt à lever selon Rancière. D'un côté, la démocratie est fondée sur la « logique égalitaire » : en démocratie, en principe du moins, « n'importe qui » peut faire « n'importe quoi » – c'est-à-dire peut exercer n'importe quelle fonction publique⁴⁹. Pour le sophiste Protagoras, Zeus répartit également entre tous les vertus politiques de justice et de pudeur ou de tempérance, ce qui, dit-il à Socrate, explique la présence légitime à l'Assemblée aussi bien des gens qui ont étudié les choses politiques que des artisans ou

44. Le « secret » du tyran qui énonce le « nom d'Un », dont parlait La Boétie, auteur de cette géniale question : « Pourquoi mille obéissent-ils à un seul ? », c'est qu'il est, précisément, un nom et, à ce titre, fascine en comblant le désir de se voir soi-même désigné (voir le commentaire de Claude Lefort, « Le nom d'Un », dans Étienne de la Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1978, p. 247-307).

45. Mais Tocqueville, bien sûr, n'avait pas prédit l'avènement du totalitarisme ; il voulait plutôt parler du pouvoir de l'opinion publique en démocratie. Voir : Lefort, *Essais sur le politique*, p. 241 et suiv. ; Marcel Gauchet, « Tocqueville, l'Amérique et nous », *Libre*, no 7, 1980, p. 106 et suiv. ; et Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Paris, Julliard, 1982, p. 61 et suiv.

46. Claude Lefort, *Écrire. À l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 55 et suiv.

47. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 116.

48. Jacques Rancière, *La mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995 ; voir également *Aux bords du politique*, Paris, Osiris, 1990.

49. « Ce nom pour nous banal de démocratie signifie donc originellement une rupture inouïe, l'institution d'un monde à l'envers pour tous ceux qui ont à faire valoir un titre à gouverner. Il signifie le fait que gouvernent spécifiquement ceux qui n'ont aucun titre à gouverner » (Jacques Rancière, « Le dissensus citoyen », *Carrefour*, numéro sur *Communauté et citoyenneté*, à paraître, 1998).

paysans qui ne l'ont pas fait⁵⁰. Cette égalité des citoyens est «arithmétique» : l'un vaut l'autre. Égalité proprement scandaleuse pour Platon, qui ne voit pas comment l'ignorance et la sagesse pourraient se trouver ainsi confondues. Comment pourrait-on confondre la recherche du bien par les philosophes et la préoccupation des non-philosophes, qui n'ont soin que de leur corps, pour l'utile et l'agréable ? À l'égalité arithmétique, il faudrait donc substituer une égalité géométrique, où chacun se trouverait à *sa place* et nulle part ailleurs⁵¹ – il faudrait en arriver, par la substitution d'une logique «républicaine» à la logique égalitaire⁵², à une sorte de «partage du sensible⁵³», suivant lequel certains seraient «comptés» ou dits «avoir part» dans la communauté, et d'autres pas⁵⁴. Ou, autrement dit, arriver à un partage, comme Aristote devait l'énoncer au mieux après Platon, où certains, étant dotés de la parole, apparaîtraient comme des prototypes de l'«animal politique», alors que d'autres, en étant dépourvus, seraient appelés «par nature» à être commandés et à obéir⁵⁵. Partage du sensible qui révèle toute sa fragilité, cependant, ce qui fait de l'espace politique et démocratique un lieu de tension qui paraît indépassable entre les logiques égalitaire et républicaine, entre la «politique» comprise comme l'entremêlement ou le désordre des corps et la «police» comme leur disposition réglée⁵⁶, dans la mesure où il faut bien que ceux qui, en principe, n'ont «rien à dire» et sont en conséquence sommés de laisser l'espace politique à ceux qui parlent au lieu de simplement «gémir», doivent être reconnus aptes à *entendre* les ordres qu'on leur donne. Or, comment peut-on entendre sinon en ayant soi-même accès à la parole⁵⁷? La citoyenneté est le lieu où se rend visible cette tension, où peuvent se transformer en *parole*, véritablement humaine, les *cris*, présumément seulement animaux, des opprimés et des «exclus» quand ils réussissent à forcer l'écoute de ceux qui sont se déjà reconnus citoyens : ainsi en est-il du juge qui interrogeait le révolutionnaire Blanqui et qui, après avoir

50. Platon, Protagoras, 320c-323c (Paris, Garnier-Flammarion, 1967, p. 52-55).

51. Alors que la démocratie est précisément «le pouvoir de défaire les partenariats, les collections et les ordinations» (Rancière, *Aux bords du politique*, p. 45).

52. *Ibid.*, p. 55.

53. Rancière, *La méésentente*, p. 46.

54. *Ibid.*, p. 25.

55. Aristote, *La politique*, 1253a et 1253b-1254a (Paris, Garnier-Flammarion, 1990, p. 90 et 96-98).

56. Rancière, *La méésentente*, p. 51.

57. *Ibid.*, p. 45 et suiv.

Selon Carnes Lord («Aristotle», dans Leo Strauss et Joseph Cropsey (dir.), *History of Political Philosophy*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1987, p. 137-138), Aristote lui-même avait bien compris cela et avait même construit son argumentation à propos de l'esclavagisme afin de faire apercevoir cette «contradiction».

prétexté qu'être « prolétaire » n'était pas un métier, une condition – dans un contexte où il était question de l'état civil de l'accusé, cette appellation ne désignait selon lui rien de réel –, finit par accepter que Blanqui se qualifie de cette façon⁵⁸. Pour Rancière également, en définitive, l'espace politique et démocratique, loin d'être un lieu d'apaisement de la discorde, s'institue plutôt de sa manifestation sans cesse reconduite.

Il faudrait aussi parler longuement du travail de Jean-François Lyotard ou d'Alain Touraine, qui, à partir de registres entièrement différents de prime abord, en concluent également à l'impossibilité de dissocier la démocratie et le conflictuel. Suivant le premier, la pensée du politique doit apprendre de la philosophie du langage l'incommensurabilité des phrases les unes par rapport aux autres, les « jeux de langages⁵⁹ » et les « différends » auxquels conduit la parole et qui, plutôt qu'un consensus⁶⁰, ne permettent d'espérer que des arrangements partiels, provisoires, toujours à reprendre. Pour le second, c'est plutôt la tension entre les systèmes générés par la raison dans son effort de maîtrise du monde et le désir du sujet d'établir contre l'empire de la première les droits de l'individualité, qui tisse la trame de la modernité démocratique⁶¹. On se contentera ici de retenir qu'au-delà de tout fantasme de réconciliation dans l'espace politique, la démocratie est ou doit être, selon ces auteurs, *reconnaissance* du multiple sous ses diverses formes, du caractère « fragmenté » ou « éclaté », pour utiliser un vocabulaire à la mode, des rapports sociaux.

Mais, demandent certains critiques, la reconnaissance du conflit, de la division, de l'éclatement, ne risque-t-elle pas de faire perdre tout son sens à la démocratie – du moins le sens dont elle a été classiquement revêtue dans la modernité ? Selon Jean-François Thuot⁶², qui s'inspire de la problématique concernant la « postmodernité » définie dans l'œuvre de Michel Freitag⁶³, nous serions entrés dans l'ère de la « démocratie fonctionnelle ». Cela signifie qu'a été abandonné le modèle de reproduction « politico-institutionnel » de la société⁶⁴,

58. Rancière, *La mésentente*, p. 62.

59. Jean-François Lyotard, *Au juste*, (entretiens avec Jean-Loup Thébaud), Paris, Christian Bourgois, 1979, p. 178.

60. Édouard Delruelle, *Le consensus impossible*, Bruxelles, Ousia, 1993, p. 111 et suiv.

61. Alain Touraine, *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Paris, Le Livre de poche, 1994.

62. Jean-François Thuot, « Déclin de l'État et formes postmodernes de la démocratie », *Revue québécoise de science politique*, n° 26, automne 1994, p. 75-102 et « La démocratie post-moderne : esquisse du concept de démocratie fonctionnelle », *Conjonctures*, n° 20-21, automne 1994, p. 51-67.

63. Voir Michel Freitag, *Dialectique et société. Tome 2 : Culture, pouvoir, contrôle. Les modes de reproduction formels de la société*, Montréal-Lausanne, Éditions coopératives Albert Saint-Martin-L'âge d'Homme, 1986.

64. *Ibid.*, p. 159 et suiv.

suivant lequel le jeu des différences au sein de la société civile se trouve, dans la modernité, en quelque sorte subsumé par des institutions – le Parlement au premier chef – qui passent ces différences au crible de la raison en les légitimant dans leur existence propre et en en faisant des éléments politiques et non plus seulement des éléments sociaux. Du fait des demandes formulées dans l'espace social pour que l'égalité ne soit pas seulement « formelle », le modèle politico-institutionnel a été remplacé par un modèle dit « opérationnel-décisionnel⁶⁵ », fondé sur l'« insertion » dans l'espace social des institutions politiques. D'où non seulement la perte de « transcendance » (ou d'« aura ») de l'État mais, plus encore, la tendance de celui-ci à substituer la négociation à la décision – négociation dont l'État démocratique n'est d'ailleurs qu'un des « partenaires », parmi divers groupes de pression, émergés de « sous-systèmes autoréférentiels » dotés de normes jamais remises en question ou subsumées par un « centre » qui ferait autorité et constituerait le moment d'autoréflexion du social considéré comme un tout. Suivant Freitag, la multiplication des « droits », les uns, certes, devant être considérés comme fondamentaux, mais les autres étant liés à des intérêts purement particuliers, est le signe le plus manifeste de ce manque de « centralité » et d'autoréflexion dans la démocratie de l'ère post-moderne⁶⁶. En somme, ce n'est rien de moins que l'unité du social qui serait remise en question quand les acteurs sociaux sont ainsi réduits à des « fonctions » que, par la « consultation » et l'établissement de « consensus⁶⁷ », l'État tente d'« équilibrer », non sans encourager par le fait même leur multiplication.

Cette critique radicale de la démocratie envisagée dans le cadre défini par la réflexion critique sur la postmodernité n'est pas sans rencontrer d'écho, assez paradoxalement, dans une autre qualifiée souvent, peut-être partiellement à tort, d'« anti-moderne ». Ainsi Leo Strauss, dans la lecture qu'il propose de la critique de Platon, présente la démocratie comme un régime fondé sur la manifestation sans entraves des désirs de l'ego et, pour cette raison, tendant à son autodestruction. Pour Platon, la démocratie est le régime en quelque

65. *Ibid.*, p. 313 et suiv.

66. Voir, s'inspirant du cadre théorique élaboré par Freitag, l'article de Gilles Gagné, « Les transformations du droit dans la problématique de la transition à la postmodernité », dans Jean-Guy Belley et Pierre Issalys, *Aux frontières du juridique*, Québec, GEPTUD, 1993, p. 221-253.

67. On remarquera à quel point le « consensus » fait, sans jeu de mots, consensus dans nos sociétés démocratiques. Véritable mot magique: s'il y a consensus (en éducation, par exemple), on peut agir, s'il n'y en a pas (mais comment pourrait-il y en avoir sur un terrain aussi sensible?), on continue de négocier et de le chercher. Tout cela sans que jamais, par ailleurs, on ne relève le fait que, classiquement, la démocratie s'est appuyée non sur le consensus, mais sur le principe majoritaire – qui suppose le partage ou, comme dit Jacques Rancière dans un contexte un peu différent, le dissensus entre les citoyens.

sorte de toutes les couleurs⁶⁸ : on y est libre de faire de l'exercice un jour, de paresser le lendemain, de s'y soucier de son corps ou de son âme, etc.⁶⁹ La liberté est l'*arkhê* ou le « principe », c'est-à-dire à la fois ce qui se trouve au commencement et au fondement de la démocratie⁷⁰. Ce pourquoi celle-ci se trouve constamment confrontée à une sorte d'insuffisance d'autorité : tout ce qui prétend ordonner les comportements ne constitue-t-il pas une violation de la liberté d'être ce que l'on veut, ici et maintenant⁷¹? Libres parce qu'habitant une cité démocratique, les citoyens n'ont-ils pas tendance à délaissier la chose publique qui toujours les détourne de la recherche des plaisirs privés, voire à désobéir à la loi qu'ils ont, en principe, eux-mêmes votée, puisque, hier, leur humeur était telle et qu'aujourd'hui elle est autre⁷²? Autrement dit, la loi, même celle dont on dit explicitement qu'elle est le produit des citoyens, ne leur est-elle pas une violence toujours injustifiable? Au bout d'une pareille logique, qui suppose le refus de toute distinction entre l'agréable et le bien⁷³, survient inévitablement le remplacement de la démocratie par un régime tyrannique fondé sur la démagogie : quelques-uns promettent à la majorité ou à des factions la satisfaction de leurs plaisirs en échange de leurs voix ou de leur appui⁷⁴. Tout cela parce que la démocratie oublie, selon Strauss, que la majorité des êtres humains, s'ils sont laissés libres de choisir entre la vertu et le plaisir, entre la recherche du bien et celle de l'agréable, choisiront le second terme de l'alternative⁷⁵. Pour la majorité, l'appel des plaisirs du corps est plus fort que l'appel de l'âme, interpellée par ce « dehors » qu'est le bien – lequel, au demeurant, ne peut probablement pas être décrit ou conceptualisé⁷⁶. C'est donc à une anthropologie philosophique que renvoie cette critique, également radicale, de la démocratie, dont le sens est ainsi peut-être moins antimoderne⁷⁷ qu'« antihumaniste⁷⁸ ». Selon Strauss, qui a élaboré son

68. Platon, *La République*, Livre VIII, 557c (Paris, Gallimard, 1993, p. 428).

69. *Ibid.*, 561c-d (p. 435).

70. *Ibid.*, 562b-c (p. 437).

71. *Ibid.*, 563d (p. 439).

Se reporter à la critique de la société américaine par Alan Bloom dans *The Decline of the American Mind*, New York, Simon & Schuster, 1987.

72. Platon, *La République*, 563d (p. 439).

73. Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 105 et suiv.

74. Platon, *La République*, 562c-d (p. 437).

75. Strauss, *Qu'est-ce que la philosophie politique?*, p. 41-42.

76. Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 119.

77. Faire de Strauss un « conservateur », c'est ne pas tenir compte, d'abord, de sa critique du conservatisme (voir le chapitre sur Burke dans *Droit naturel et histoire*, p. 254 et suiv.), ensuite de ce que la philosophie politique dont il se réclame ne peut naître que d'une critique radicale des traditions et de l'« ancestralité » (*Ibid.*, p. 85 et suiv.).

78. Ou si elle est « antimoderne », c'est seulement dans la mesure où la philosophie politique moderne (depuis Machiavel) prétend fonder le lien social sur

œuvre, il ne faut pas l'oublier, dans un contexte marqué par l'avènement du nazisme d'abord et le développement de la société de consommation aux États-Unis ensuite, l'humanité livrée à elle-même préfère l'exercice de la domination ou les plaisirs vulgaires à la longue quête de la sagesse. Ainsi, l'humanité libre, démocratique, se fraie allègrement un chemin vers le nihilisme⁷⁹, vers l'éclatement ou la désintégration de la cité⁸⁰, puisque pour elle, en définitive, rien n'a de valeur en soi, tout se ramène à la volonté souveraine de l'ego.

l'humanisme – en réalité, selon Strauss, sur l'égoïsme. Voir Terence Marshall, «Leo Strauss, la philosophie et la science politique (I)», *Revue française de science politique*, vol. 35, n° 4, août 1985, p. 634.

79. Strauss, *Droit naturel et histoire*, p. 29.

80. Platon, *La République*, 562b (p. 437).

La critique straussienne n'est, paradoxalement, peut-être pas si éloignée de celle à laquelle on peut arriver à partir de la réflexion de Martin Heidegger (paradoxalement en ce sens que Strauss ne ménage pas ses critiques à ce dernier, incapable parce qu'«historiciste radical», selon lui, d'élaborer une philosophie politique – voir *Études de philosophie platonicienne*, Paris, Belin, 1992, p. 42-43). Heidegger, comme le rappelle Blandine Kriegel (Propos sur la démocratie, p. 121 et suiv.), ne peut que constater à quel point la démocratie, fondée entièrement sur la subjectivité et sa liberté, refuse par là de tenir compte de la finitude qui définit l'humanité et ainsi du rapport qu'elle doit chercher à entretenir avec l'Être dont elle est le «gardien» (voir la *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Aubier-Montaigne, 1964, p. 77). Participant, en ce sens, de l'«oubli de l'Être», la démocratie offrirait d'autant moins de moyens d'en arriver à la formulation d'une pensée qui pourrait, à nouveau, prendre en charge la «question de l'Être», qu'elle consacrerait, du fait de l'égalité reconnue aux individus, le règne de l'opinion, du «bavardage» (ce qui est susceptible de projeter quelque lumière sur l'engagement politique de Heidegger en faveur du nazisme, sans par ailleurs, loin de là, en livrer entièrement la clé: entre la critique, même absolument radicale, de la démocratie et l'engagement pour un régime totalitaire, il y a plus qu'un pas). La pensée cherchant à prendre en charge cette question, dans ce contexte, ne peut que paraître héroïque sinon aristocratique (Kriegel, *Propos sur la démocratie*, p. 124).

La critique heideggérienne exerce, me semble-t-il, une influence certaine sur un certain nombre de critiques radicales de la démocratie moderne. Je ne mentionnerai ici, très rapidement (et donc sans lui rendre justice), qu'un récent ouvrage d'Alain Badiou (qu'on ne saurait aucunement, par ailleurs, réduire à un émule de Heidegger). Pour Badiou, l'humanisme démocratique est fondé, plutôt que sur une idée du bien, sur la crainte d'un déferlement du mal (voir *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Paris, Hatier, 1994, p. 10 et suiv.). Aussi, au nihilisme consubstantiel au régime démocratique, qui sourd de ce que les opinions y circulant se trouvent condamnées à l'insignifiance du fait de l'impossibilité de poser la question du bien (immédiatement identifiée comme «totalitaire»), convient-il d'opposer la capacité proprement «surhumaine» (*Ibid.*, p. 13-14) d'engendrer des «événements» qui puissent donner l'occasion, par la «fidélité» à laquelle ils appellent, à une pensée irréductible à des opinions à «communiquer» (*Ibid.*, p. 37 et suiv.). En ce sens, la distinction, si l'on peut dire, qu'on doit opposer au «tout – égal» du règne de l'opinion, est bien davantage du ressort de la praxis politique, qui se fait dès lors occasion de pensée, que de la philosophie entendue comme contemplation.

Pouvoir du peuple par le peuple, au-delà du conflit ? Ou lieu de la division sociale, de la dis corde, au sein duquel les repères de la certitude se trouvent inlassablement remis en question, voire dissous, de sorte que l'espace social est indissociable d'un incessant débat sur la normativité ? Ou, encore, régime qui conduit au nihilisme, sinon à la désintégration pure et simple de la cité par la multiplication de la différence et des désirs ? Je ne chercherai pas à trancher ce difficile débat ici, mon intention n'étant que de montrer la vivacité des discussions. D'autant que depuis peu, les efforts pour définir ou penser la démocratie moderne ont été confrontés à un phénomène qui pourrait remettre en question plusieurs acquis conceptuels ou théoriques – phénomène décrit comme la mondialisation.

LA MONDIALISATION ET LA DÉMOCRATIE : LA QUESTION DU TERRITOIRE

La plupart des auteurs cités dans la précédente section font explicitement ou implicitement usage de la notion d'« espace » ou de « territoire » : dans la mesure où la démocratie, peu importe le sens qu'on lui prête, suppose des citoyens, ceux-ci ne détiennent cette qualité que parce qu'ils sont d'un certain « lieu », la « cité » – prise ici au sens large, c'est-à-dire comme espace politiquement structuré. Or cet ancrage pour ainsi dire spatial de la politique et de la démocratie devient, comme le soulignent de plus en plus d'auteurs, pour le moins problématique à l'ère de la mondialisation (ou de la « globalisation ») – c'est-à-dire à l'ère où non seulement les « faits sociaux » ont tendance à « s'internationaliser⁸¹ », mais également où les acteurs sociaux sont portés à s'inscrire dans une pluralité d'espaces indépendants de l'espace civique⁸².

L'espace civique s'étant principalement structuré dans l'ère moderne suivant les contours de l'État-nation⁸³, s'est récemment institué un débat concernant le rapport de cette forme politique à la démocratie. Déjà menacée par l'« autoréférentialité » des sous-systèmes, comme on l'a vu, on peut se demander ce qui reste de la démocratie nationale selon Freitag, alors que la mondialisation des marchés paraît en quelque sorte réaliser ce que le XIX^e siècle avait esquissé

81. Voir Jacques Huntzinger, *Introduction aux relations internationales*, Paris, Seuil, 1987, p. 5.

82. Gilles Breton, « Mondialisation et science politique: la fin d'un imaginaire théorique », *Études internationales*, vol. XXIV, n° 3, septembre 1993, p. 535.

En ce sens, la mondialisation ne se réduit aucunement à un phénomène économique et à la question des effets politiques de l'intégration des marchés.

83. Ce qui ne préjuge en rien, par ailleurs, de l'importance du mouvement communal à l'origine de la modernité politique. Voir Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Calmann-Lévy, 1995, p. 74 et suiv.

seulement, soit la subordination et ultimement la détermination du politique par l'économique et la « logique exponentielle » dont elle est porteuse⁸⁴. Dans un sens voisin, Jean-Marie Guéhenno estime que la mondialisation, qu'il voit comme une multiplication des « réseaux » non seulement économiques ou financiers, mais également culturels, normatifs, entre lesquels les individus se trouvent libres de « naviguer », ne peut signifier que la fin, simultanée, de la démocratie et du politique⁸⁵. Position proche de celle que défend Paul Thibaud, pour qui la démocratie suppose non seulement l'existence de citoyens mais, plus encore, leur ancrage, au sens fort du terme, dans un lieu dont ils font partie intégrante au point de se sentir redevables et responsables envers lui et l'histoire dont il est chargé⁸⁶. Pour Thibaud, la mondialisation est en somme la reprise et l'approfondissement d'une opposition constitutive de toute la modernité : d'un côté, il y a la figure du citoyen, à qui sont reconnus des droits en même temps que des devoirs ou obligations ; de l'autre, il y a celle de l'individu, désireux de faire valoir ses droits *contre* l'État s'il le faut, afin d'en arriver au maximum de jouissances possible dans un cadre où l'autorité est minimale⁸⁷. Ce qui est nouveau, depuis les années 1960 qui ont été le théâtre d'une critique radicale de l'autorité, c'est la démission des gouvernants, devenus progressivement incapables, dans un contexte où la gestion keynésienne du capitalisme connaît les ratés que l'on sait, de gérer *politiquement* la multiplication des revendications, et, en conséquence de cette démission, l'institution d'espaces non seulement supranationaux ou supraétatiques (l'Europe communautaire par exemple) mais aussi *apolitiques*, où les revendications sont traitées d'un point de vue technocratique. À l'individu consommateur, qui se substitue au citoyen, il est devenu inutile de s'adresser en invoquant le « bien commun », ses « devoirs », ses « obligations », envers l'État, la nation, etc. ; par contre, on peut très bien alléguer, pour le modérer ou le contenir, les « contraintes » du marché mondial ou les « nécessités économiques », puisque, comme le dit Thibaud, ce langage apolitique, cette figure dépolitisée l'entend fort bien⁸⁸. Là se trouve le « secret », si

84. Michel Freitag, « L'horizon social inacceptable d'un ékonomisme mondialisé », *Société*, numéro hors série, été 1995, p. 1-21.

Voir également : Ricardo Petrella, « Urgence: re-crée la citoyenneté », dans Sylvie Paquerot (dir.), *L'État aux orties. Mondialisation de l'économie et rôle de l'État*, Montréal, Les Éditions Écosociété, 1996, p. 17-31.

85. *La fin de la démocratie*, Paris, Flammarion, 1993.

Voir également : Bertrand Badie, *La fin des territoires*, Paris, Fayard, 1995.

86. Paul Thibaud, « L'Europe par les nations (et réciproquement) », dans Jean-Marc Ferry et Paul Thibaud, *Discussion sur l'Europe*, Paris, Calmann-Lévy, 1992 (préface de Pierre Rosanvallon), p. 61-62, 63 note 44.

87. *Ibid.*, p. 40-41, 45.

88. *Ibid.*, p. 44, 53.

Le triomphe idéologique et pratique du néolibéralisme, dans ce contexte, n'est nullement le fruit du hasard, mais bien une manière en principe apolitique,

l'on peut dire, de la défense par les gouvernants de la mondialisation des marchés, défense qui, dans la mesure où elle retire aux États toute marge de manœuvre notamment en matière économique, où elle limite leur souveraineté, pourrait de prime abord donner l'impression que ces mêmes gouvernants sont purement et simplement en train de scier la branche sur laquelle ils sont assis⁸⁹. La démocratie en cette fin de siècle, celle dont on proclame partout le triomphe, serait ainsi un artifice idéologique, puisque ce à quoi nous aurions à faire face, en réalité, est plutôt son dépassement par une forme de société non seulement adémocratique mais aussi apolitique, où la « négociation » par laquelle, forcément, les plus puissants finissent par l'emporter, ne peut que se substituer à la « délibération », où l'on doit donner ses raisons de sorte que les principes de justice y ont davantage de chance d'être entendus et respectés⁹⁰.

Freitag ne semble voir de salut pour les sociétés que dans la réappropriation de formes politiques prédémocratiques qui pourraient cependant conserver certains acquis de la démocratie⁹¹. Guéhenno, de son côté, se résigne à la mondialisation et à la mort du politique qui en découle et il annonce en conséquence la nécessité d'un « néo-stoïcisme⁹² », c'est-à-dire d'un effacement du politique devant l'éthique. Thibaud, pour sa part, propose plutôt une défense décidée, sinon acharnée, de l'espace national, la réticence des populations européennes à entériner l'accord de Maastricht ayant montré, selon lui, que cette défense n'est pas vaine, même si rien n'en garantit le succès⁹³.

Le pessimisme décelable chez ces auteurs concernant la possibilité de conjuguer démocratie et mondialisation n'est pas partagée par tous ceux qui réfléchissent sur les conséquences de cette dernière, même s'ils concèdent en partie la validité des critiques mentionnées ci-dessus. D'une part, il faut relever les réflexions de ceux qui estiment que l'État-nation peut voir sa valeur renforcée dans la mesure où, précisément, sa capacité à instaurer ou à maintenir un espace de délibération peut paraître d'autant plus précieuse aux citoyens dans un contexte de mondialisation – en même temps, par ailleurs, que ces derniers, qui sont aussi des individus consommateurs, peuvent appré-

puisque sa logique est supposément purement économique, de gérer au mieux les revendications des individus.

89. *Ibid.*, p. 46.

90. *Ibid.*, p. 81 et suiv.

91. Voir ses réflexions sur la notion d'empire et sur l'autonomie qu'elle permet dans Thierry Hentsch, « Les mutations de la démocratie. Entretiens avec Michel Freitag », *Conjonctures*, n° 20-21, automne 1994, p. 80-83.

92. Comme, ainsi qu'il le rappelle (*La fin de la démocratie*, p. 168-169), le stoïcisme naît de la désintégration du monde des cités antiques et l'accompagne.

93. Thibaud, « L'Europe par les nations... », p. 118; également : Gauchet, « Le mal démocratique », p. 82.

cier à sa juste valeur la perméabilité de cette forme politique aux échanges transnationaux⁹⁴. D'autre part, il faut mentionner ceux qui estiment que l'État-nation ne dispose que de ressources limitées pour faire face à des problèmes qui dépassent largement les frontières (pollution environnementale, problèmes de santé publique, etc.), de sorte que le dépassement de cette forme politique donne l'occasion de penser une nouvelle forme de démocratie, transfrontalière ou transnationale. Qui, en effet, a décrété que démocratie et territoire national devaient nécessairement aller de pair? Les plus optimistes (ou utopistes?) imaginent ou proposent des formes de gouvernementalité au-delà des États dont rien n'exclut, en principe, qu'elles puissent s'appuyer sur des principes tels que la responsabilité ou la participation des citoyens⁹⁵. Jean-Marc Ferry, dans une discussion avec Paul Thibaud, favorise pour sa part la conjugaison des institutions nationales et supranationales, les secondes limitant la souveraineté des premières⁹⁶. Les défenseurs de l'État-nation taisent selon lui non seulement son impuissance de fait devant les problèmes transfrontaliers ou transnationaux, mais également son inactualité à l'ère des recompositions induites par le pluralisme culturel et l'immigration⁹⁷. Ferry répond d'une double façon à l'argument de Thibaud, suivant lequel la délibération démocratique suppose un certain « ancrage » dans un territoire donné, de telle sorte que les institutions supranationales sont nécessairement apolitiques, au sens où, étant incapables de reposer sur un fonds commun de convictions, elles substituent forcément la négociation et les compromis de couloir aux débats publics. D'une part, Ferry affirme que s'il est vrai que les institutions supranationales peuvent prendre des décisions sur des bases technocratiques plutôt que politiques, il y a peut-être là une occasion à saisir, dans la mesure où pourraient ainsi être dissociées la décision et la délibération, la deuxième retrouvant de la sorte une vigueur qu'elle perd dans les démocraties parlementaires en étant intégrée aux décisions déjà prises par un exécutif restreint⁹⁸. D'autre part, on n'a aucune raison de supposer que le technocratisme soit inhérent aux institutions supranationales : à mesure que celles-ci peuvent être irriguées par la délibération revigorée qui s'exerce dans les parlements nationaux, elles s'ancrent dans une culture politique qui, au contraire de celle des États-nations, où il est fait référence à une histoire partagée, à une identité particulière, etc., repose sur ce qu'il y a de commun entre les

94. Il me semble que c'est globalement la position défendue par Daniel Latouche dans son *Plaidoyer pour le Québec*, Montréal, Boréal, 1995.

95. C'est le sens de certains travaux de David Held : voir, par exemple, «De la mondialisation», *La Lettre internationale*, 37, été 1993, p. 20-24.

96. Jean-Marc Ferry, «Une "philosophie" de la communauté», dans Ferry et Thibaud, *Discussion sur l'Europe*, p. 163.

97. *Ibid.*, p. 152.

98. *Ibid.*, p. 151, 164-165.

démocraties libérales modernes, soit les notions de garanties constitutionnelles, de droits fondamentaux, etc. Repose, en somme, sur ce que Habermas nomme le « patriotisme constitutionnel⁹⁹ », c'est-à-dire l'attachement à l'esprit de la constitution, plutôt qu'à des traditions nationales particulières, forcément exclusivistes¹⁰⁰.

On le voit, le rapport entre la mondialisation et la démocratie débouche sur les conditions mêmes qui permettent la constitution et la reconduction d'un espace politique fondé sur la délibération. Pour Thibaud et ceux qui le suivent ou partagent des positions analogues, le patriotisme constitutionnel méconnaît fondamentalement la part de *tradition* qui seule peut fonder la citoyenneté démocratique. En ce sens, la mondialisation n'est pas une ouverture des frontières pouvant favoriser le « transculturalisme » ou le cosmopolitisme ; elle leur substitue, au contraire, le succédané du « mondialisme¹⁰¹ », lequel cache, selon certains, un danger de folklorisation des cultures qui ont constitué le terreau de la démocratie moderne¹⁰² ou encore (et ceci n'est pas incompatible avec cela) l'hégémonie culturelle de l'« américanisme¹⁰³ ». Ce à quoi, bien sûr, on peut opposer le caractère exclusiviste de ces « petites cultures » que l'on cherche à défendre, et la possibilité de lier les individus dans une cité sans tout fonder sur elles¹⁰⁴. D'autant qu'entre ces « petites cultures » et l'« intégrisme » culturel ou même ethnique, la frontière n'est pas toujours évidente, loin de là ; la mondialisation, aussi paradoxal que cela puisse paraître, peut renforcer plutôt qu'affaiblir les réactions de repli communautaire, réactions qui n'ont souvent pas beaucoup d'affinité avec les représentations et pratiques démocratiques¹⁰⁵. Débat difficile à tran-

99. *Ibid.*, p. 174.

100. D'autant que, selon Jürgen Habermas, le pluralisme inhérent au mode de vie des sociétés modernes, et dont tous les effets se font maintenant sentir, interdit de supposer que le « monde vécu » tout comme les institutions puissent ne pas être remises en question si bien que seule l'« activité communicationnelle », par l'intermédiaire du droit, peut désormais tisser le lien social (voir : *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997, p. 41-42, 71).

101. Pascal Bruckner, *Le vertige de Babel. Cosmopolitisme et mondialisme*, Arléa, 1994.

102. Alain Finkielkraut, *Le mécontemporain*, Paris, Gallimard, 1991, en particulier le chapitre sur le « technocosme », p. 167 et suiv.

103. Voir par exemple Jean Larose, *La souveraineté rampante*, Montréal, Boréal, 1994, p. 109-112.

104. Luc Ferry va plus loin en envisageant de repenser le politique à partir de ce qui dépasse l'ancrage dans un territoire donné, soit l'idée d'humanité, dans *L'Homme-Dieu ou le Sens de la vie*, Paris, Grasset, 1996, p. 213 et suiv. Voir la critique de cette politique « humanitariste » par Alain Finkielkraut, *L'humanité perdue*, Paris, Gallimard, 1996, p. 117 et suiv.

105. Benjamin Barber, *Djihad versus McWorld. Mondialisation et intégrisme contre la démocratie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.

cher dans la mesure où il semble se rapporter à deux autres débats, qui sont au cœur de la philosophie politique contemporaine, soit celui qui oppose les communautariens et les libéraux et celui où s'affrontent d'une part les défenseurs de l'intégration des citoyens à une culture politique commune dépassant le patriotisme constitutionnel et d'autre part les défenseurs du multiculturalisme. Débat difficile également en ce qu'il sépare les opposants sur un plan qu'on ne doit pas hésiter à désigner d'ontologique : l'être du social et la culture sont-ils tissés par les individus ? Ou est-ce le social et la culture (ou certaines cultures) qui permettent qu'émerge utimement la figure de l'individu ? Qui ou quoi vient en premier ?

CONCLUSION

Les questions soulevées au cours de cette réflexion ne peuvent être tranchées en quelques lignes. Mon intention se limitait d'ailleurs à rappeler le sens et les enjeux des principaux débats. Je crois avoir montré que, contrairement aux conjectures des chantres de la démocratie planétaire triomphante, les écrits des philosophes politiques qui se penchent sur le sort de la démocratie révèlent une certaine inquiétude à son sujet¹⁰⁶. Tant le sens même de la démocratie (aussi étonnant que cela puisse paraître, plus de deux mille cinq cents ans après son « invention¹⁰⁷ »), que son avenir à l'heure de la mondialisation sont l'objet de débats où s'affrontent des positions opposées. De ce survol de la littérature récente sur le sujet, retenons les questions suivantes : quel est le sens de la division sociale en démocratie : se réduit-elle à la lutte entre classes ou entre groupes de pression ou indique-t-elle que l'espace démocratique doit être défini comme un espace de débats autour de la normativité ? Quelle reconnaissance doit-on accorder à la différence et au pluralisme dans la démocratie ? Cette reconnaissance est-elle compatible avec le maintien d'un espace politique qui soit le même pour tous les citoyens ? La démocratie est-elle liée à l'existence de territoires délimités par des frontières ? À l'État-nation, par exemple ? Peut-on envisager l'édification d'une démocratie « postnationale » ? Toutes ces questions empêchent probablement de conclure que la démocratie représente le « bon régime », la « bonne société », au sens de la cité enfin délivrée des maux inhérents au fait de vivre ensemble¹⁰⁸. En même temps, cependant, on doit

106. D'ailleurs, Fukuyama lui-même manifeste cette inquiétude dans la dernière partie de la *Fin de l'histoire*, p. 323 et suiv.

107. Pour paraphraser Moses I. Finley, *L'invention de la politique. Démocratie et politique en Grèce et dans la Rome républicaine*, Paris, Flammarion, 1985.

108. C'est là la leçon de Machiavel, suivant Claude Lefort, dans *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, p. 771-773.

admettre que ces questions ne peuvent pas être discutées autrement que dans un cadre démocratique, qu'aucune réponse ne peut désormais être imposée par voie d'autorité. Là est peut-être le plus grand triomphe de la démocratie. En se définissant non comme une «solution¹⁰⁹» mais plutôt «comme une interrogation sans fin sur le monde et le destin des mortels¹¹⁰», la démocratie nous renvoie à nous-mêmes, humains, trop humains.

109. Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1977 (1955), p. 331.

110. Abensour, *La démocratie contre l'État*, p. 114.